

## EL CRISTIANISMO EN ESPAÑA: UN ANÁLISIS CULTURAL

---

*Juan Manuel Burgos Velasco*

Facultad de Medicina, Universidad San Pablo, CEU, Madrid

Fechas de recepción y aceptación: 28 de junio de 2011, 26 de julio de 2011

Correspondencia: C/ Julián Romea, 23. 28003 Madrid, España.

E-mail: jmburgos@ceu.es

*Resumen:* Después de hacer un breve recorrido por la cultura española del último siglo, el autor analiza las razones por las que la cultura católica ha pasado en poco tiempo de ser la predominante a encontrarse en retroceso. Para Burgos, la razón principal es la no-elaboración durante el régimen de Franco de una cultura católica moderna que fuera capaz de superar los enormes retos del concilio, el posconcilio y la apertura al pensamiento contemporáneo que tuvo lugar durante la Transición. Ese fracaso condujo a una manifiesta pérdida de influencia en los procesos de configuración social, tendencia que se está agudizando por la imposición de un laicismo excluyente desde instancias gubernativas. Para resolverlo, el autor propone cinco líneas de actuación en el interior de la cultura católica: 1) la plena asunción intelectual del Concilio Vaticano II, es decir, la asunción crítica de la modernidad; 2) la actuación en los mecanismos de socialización contemporánea; 3) la normalización cultural del catolicismo; 4) la promoción de las condiciones adecuadas para la creatividad, y 5) el conocimiento y difusión de lo propio.

*Palabras clave:* catolicismo, religión, cultura, modernidad, España, Concilio Vaticano II, Franco, Transición.

\* Ponencia presentada en el Congreso Internacional “¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión”, VI Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, Madrid, 13-14 de marzo de 2010.

\*\* Presidente de la Asociación Española de Personalismo, Universidad San Pablo-CEU.



*Abstract:* After a brief journey through Spanish culture over the last century, the author analyzes the reasons why Catholic culture has passed in a short time from being predominant to being in regression. For Burgos, the main reason is the non-development during the Franco regime of a modern Catholic culture able to overcome the enormous challenges of the Vatican Council, the postCouncil and the openness to contemporary thought which took place during the Transición. That failure led to a loss of influence in the processes of social settings, a trend that is worsening by the imposition of secularism through governmental policies. To change this trend, the author proposes five action lines within Catholic culture: 1) The full intellectual assumption of Vatican II, i. e. critical acceptance of modernity, 2) Taking action in contemporary socialization mechanisms; 3) the cultural normalization of Catholicism; 4) promoting the right conditions for creativity 5) and the knowledge and diffusion of the own culture.

*Keywords:* Catholicism, Religion, Culture, Modernity, Spain, Vatican Council, Franco, Spanish Transición.

Afirmar que la cultura católica en España es carente o deficitaria es un lugar común pero, no por ello, deja de ser una gran verdad. Un rápido recorrido mental por los nombres más conocidos y reconocidos en el mundo del cine, de la filosofía, de la literatura, del arte, etc., no arroja un saldo elevado de católicos. Y menos de católicos con un grado relativamente alto de autoconciencia cristiana, es decir, que se consideren comprometidos con el catolicismo desde un punto de vista intelectual. Eso no significa que no los haya. Tampoco se trata de caer en un catastrofismo que la coyuntura presente y la idiosincrasia española puede facilitar, pero el balance es más bien deficitario. Además, se hallan más bien del lado de la resistencia cultural. No están generando las nuevas tendencias sino que más bien parece que se aprestan a cerrar las grietas de un antiguo embalse a punto de resquebrajarse e inundar las zonas circundantes.

España, por otra parte, no es un caso aislado o especial, es un ejemplo más de la tendencia secularizadora general que recorre Europa en este comienzo de siglo y de milenio –Estados Unidos es otra cuestión–, a la cual no ha querido o podido sustraerse por el momento<sup>1</sup>. Pero es bien cierto que tiene sus peculiaridades, muy significativas. La más llamativa es que hace relativamente pocos años todos los resortes culturales de nuestro

<sup>1</sup> Cfr. H. McLeod y W. Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe (1750-2000)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Cfr. también Ll. Duch, *Un extraño entre nosotros*, Herder, Barcelona, 2007; Ll. Duch, *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Caparrós, Madrid, 2002; M. Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid, 2006; J.-L. Viellard Baron, *La religión et la cité*, PUF, París, 2001; S. Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

país estaban en manos de católicos, lo que no era el caso en prácticamente ningún otro país europeo. Y hoy, sin embargo, el problema básico que debe afrontar el catolicismo español es que ha dejado de ser la institución conformadora de la identidad colectiva para transformarse en un grupo social específico, en una gran minoría. ¿Qué es lo que ha ocurrido y por qué? Y, dando un paso más, ¿cuáles son las acciones que hay que realizar para invertir esta situación?

## 1. PRINCIPALES ETAPAS DE LA CULTURA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XX

Ante todo, voy a recorrer brevemente, inspirándome en un excelente trabajo de Juan Pablo Fusi<sup>2</sup>, las etapas principales que jalonan la evolución cultural de España durante el siglo xx para obtener un marco de referencia. La cultura, como se sabe, es hija de su tiempo, y no tendría sentido analizarla de una manera desencarnada o ahistórica. Pues bien, según Fusi, que sigue en esto a Curtius, el siglo xx comenzó con un despertar cultural gracias al cual España dejó de ser un país provinciano y pasó a tener una cultura desarrollada. Los motivos principales fueron dos: la magnífica irrupción de la generación del 98 y la mejora económica generalizada favorecida por la no participación de España en la Gran Guerra. Sin entrar ahora en el significado en términos de identidad nacional de la generación del 98, lo que está fuera de toda duda es que la maravillosa altura intelectual de sus representantes –difícilmente repetible– colocó a España en un nivel esencialmente diferente al que existía previamente. Los nombres de Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, Menéndez Pelayo, Azorín, Maeztu o Machado lo justifican sin necesidad de mayores aclaraciones.

En conexión y desarrollo con este despertar cultural, Fusi ha situado lo que llama el discurso de la modernidad, un proyecto llevado a cabo por la generación del 98, cuyo líder indiscutible fue Ortega, y en la que se podría incluir a Juan Ramón Jiménez, Marañón, Gómez de la Serna, Gabriel Miró, Eugenio D'Ors y otros. Esta generación, influida por la Institución Libre de Enseñanza, trabajó por la modernización cultural de España no solo promoviendo individuales sino a través de proyectos culturales colectivos de envergadura: periódicos y editoriales, la *Revista de Occidente*, la Junta de Ampliación de Estudios o la Residencia de Estudiantes. El esfuerzo conjunto y continuado forjó una cultura de gran nivel, de tinte liberal y con nombres tan significativos como Falla, Dalí, Lorca, Picasso o la Generación del 27<sup>3</sup>. Se trata de un momento mágico al que Menén-

<sup>2</sup> Cfr. J. P. Fusi, *Un siglo de España: la cultura*, Marcial Pons, Madrid, 1999.

<sup>3</sup> El análisis de Marías para este periodo es muy similar. Cfr. *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*, Espasa Calpe, Madrid, 1996.



dez Pidal denominó la Edad de Plata de la cultura española y cuyo ejemplo quizás más emblemático lo encontramos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, tan querida y añorada por Julián Marías, y que antes de la guerra podía vanagloriarse de contar entre sus docentes nada menos que a Ortega, Zubiri, García Morente, Menéndez Pidal, Gaos, Américo Castro, Sánchez Albornoz, etc.<sup>4</sup>

El advenimiento de la República, con el desenlace de la Guerra Civil, rompió de manera irreparable este proceso creativo disparando un dinamismo bipolar que radicalizó las posiciones y obligó a tomar partido por alguno de los bandos enfrentados. La mayoría se decantó por la República, algunos se identificaron con los nacionales y otros, como Ortega, Falla, Azorín o Menéndez Pidal, quedaron en tierra de nadie. La victoria de los nacionales condujo, en consecuencia, al exilio de la mayor parte de los intelectuales de la “Edad de Plata” y al inicio, prácticamente desde cero, de una etapa nueva en la cultura en España.

El franquismo planteó una propuesta cultural muy tímida (entre otras cosas porque no era un tema prioritario en la mente de Franco), basada principalmente en dos ejes: falangismo y catolicismo, pero fracasó enseguida, en parte por la derrota del Eje y sobre todo porque no fue capaz de generar productos ni nombres de relieve. Fue sustituida inmediatamente por una cultura de masas (fútbol, toros, radionovelas, etc.) y por la cultura no oficial, que se fue imponiendo de manera progresiva, hasta el punto de que se podría hablar de una recuperación de la cultura liberal entre 1945 y 1960 con nombres como Delibes, Laín Entralgo, el segundo Ortega, Marías, Buero Vallejo, Cela, Oteiza, Vicens Vives, etc. A partir de esa fecha, y posibilitado por el debilitamiento del régimen, la consiguiente disminución de la censura y el aumento de la influencia del pensamiento europeo, comienza a forjarse la nueva intelectualidad que dominaría la Transición y los años posteriores: un pensamiento liberal renovado junto a un pensamiento crítico, en rápido crecimiento, de tendencias izquierdistas y marxistas, y que se opuso al liberal (Gil de Biedma, Tamames, Aranguren, Tuñón de Lara, etc.).

Para Fusi, la cultura de la Transición se caracterizó ante todo por una normalización, entendiendo por tal la desaparición de cualquier tipo de control o censura, lo que permitió la expresión totalmente libre de la individualidad creativa (la movida sería su manifestación grotesca) y por una fuerte modernización reflejada en la recepción de todas las líneas creativas y tendencias existentes, algo que hasta ese momento no había

<sup>4</sup> Marías la califica en sus memorias como “La mejor institución universitaria de la historia española, por lo menos después del siglo de Oro, que está demasiado lejos. En nuestra Facultad enseñaban: Ortega, Morente, Zubiri, Gaos, Besteiro, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero” (J. Marías, *Una vida presente. Memorias*, Páginas de Espuma, Madrid, 2008, p. 83).

sido posible. España, en otros términos, acogió y digirió, en muy poco tiempo, y con mayor o menor éxito, todas las directrices y modas culturales que habían estado activas en Europa durante la época de Franco. Esta rápida modernización y, como veremos, la incapacidad de la cultura católica de neutralizar los elementos antirreligiosos trajeron consigo un fuerte proceso de secularización que se agudizó progresivamente con la presencia en el Gobierno de los diferentes ejecutivos socialistas y, muy especialmente, el de Rodríguez Zapatero. Estos hechos corrieron paralelos a una difusión masiva de la cultura acompañada de una trivialización de sus contenidos, un hecho, por otra parte, común a toda la cultura europea.

## 2. LA CULTURA CATÓLICA EN EL FRANQUISMO

Esta descripción rápida pero bastante ilustrativa proporciona el contexto que buscábamos para analizar el sector particular de la cultura española que nos interesa: la católica. Y la tesis que vamos a sostener es que si bien en el enfrentamiento de la Guerra Civil ganó la España católica, esa victoria no se extendió al terreno cultural, por lo que, cuando la influencia de la contienda comenzó a desaparecer, la cultura franquista, mantenida artificialmente viva por los controles externos del Gobierno de Franco, desapareció y dio paso a una nueva lucha, esta vez sin apoyos externos, en la que el catolicismo —en términos generales— salió derrotado. Desarrollemos algo más esta tesis.

Tanto la derrota del Eje como la influencia del catolicismo alejaron a Franco de los sistemas totalitarios que se habían impuesto a en Italia y Alemania. Por eso, la influencia cultural de Falange fue relativamente débil y el régimen se orientó desde muy pronto hacia una fuerte identificación con el catolicismo, lo que le permitió cosechar un notable éxito social y generar su producto cultural más característico, al que se ha dado en llamar, con mejor o peor fortuna, nacionalcatolicismo. Sus tesis fundamentales eran las siguientes: identidad entre la esencia de la nación española y el catolicismo; comprensión de la unidad católica como unidad política; rechazo de la modernidad y de la Ilustración europea; exaltación del autoritarismo y proposición de la España del siglo XVI como modelo que seguir en la construcción de una España futura<sup>5</sup>. Este pensamiento alcanzó su momento de esplendor con la firma del Concordato de 1953, mediante el cual España

<sup>5</sup> El nacional-catolicismo franquista no contó con intelectuales de relieve sino que constituye una reelaboración pragmática para el momento del pensamiento tradicionalista español de los siglos XIX y XX (Menéndez Pelayo, Nocedal, Vázquez de Mella, Balmes, Donoso Cortés, Ramiro de Maeztu, etc.). Cfr. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*; R. de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Gráfica Universal, Madrid, 1934; F. Franco, *Pensamiento católico*, Madrid, 1958; I. Gomá y Tomás, *Por Dios y por España*, Casulleras, Barcelona, 1940, etc. Una exposición sintética en R. Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al*



se constituía en un Estado confesional católico, poniendo prácticamente en manos de la Iglesia la educación, mientras que, a su vez, el Estado conseguía un cierto control de la Iglesia a través del privilegio de la presentación de obispos<sup>6</sup>.

El nacionalcatolicismo logró una gran aceptación social pero no tuvo un desarrollo cultural paralelo. Muy pocos intelectuales lo adoptaron. Pero esto no preocupó particularmente al régimen, que, contando con el apoyo mayoritario de la población, evolucionó hacia una cultura de masas, que gustaba y tenía acogida en un país con pocos recursos que acababa de salir de una guerra. Por otro lado, el régimen controlaba su patio trasero a través de la censura. Y así, en el marco de un Estado que apoyaba con todas sus fuerzas el catolicismo, se fue forjando un notable problema cultural para ese mismo catolicismo. Los intelectuales no católicos (exiliados o no) que estaban en desacuerdo con el régimen siguieron vetados por la censura, lo que alimentó su oposición (y rencor) a todos los valores que el régimen proponía, entre los cuales el principal era el catolicismo. Pero tampoco los intelectuales católicos salieron bien parados: la censura ideológica impidió una evolución paulatina hacia un catolicismo moderno, conocedor de las tendencias contemporáneas, y capaz de asumir lo que en ellas hubiera de valioso, incluyendo a los propios pensadores católicos. El único catolicismo permitido y, por lo tanto, conocido fue excesivamente tradicional y anquilosado y, llegado el momento, demostraría con creces su incapacidad de hacer frente a los retos culturales de un contexto abierto.

Jacques Maritain y Julián Marías son dos casos emblemáticos. Jacques Maritain, el importantísimo filósofo francés al que Pablo VI entregó el mensaje del concilio a los intelectuales, se había enemistado con parte del bando nacional por sus declaraciones sobre el uso del término *cruzada*. Sin entrar ahora en si sus afirmaciones fueron o no oportunas, el hecho es que fue excluido de los intelectuales admitidos por el régimen, actitud que se reforzó cuando se convirtió en el teórico católico de la democracia<sup>7</sup>. En consecuencia, los intelectuales católicos de los años cuarenta-sesenta no tuvieron oportunidad de conocer y asimilar el pensamiento de Maritain, algo que hubiera sido muy útil, especialmente por lo que se refiere a su filosofía política, como preparación al proceso de la transición. Algo similar ocurrió con Julián Marías. Su alineación con la República supuso su explícito ninguneo durante las primeras décadas del régimen, sin que le sirviera de nada su acendrado catolicismo. Se le negó el acceso a la Universidad y, a resul-

*laicismo*, PPC, Madrid, 2006, pp. 15-35, y en F. Urbina, “La ideología del nacionalcatolicismo”, en R. Belda *et al.*, *Iglesia y sociedad en España (1939-1975)*, Ed. Popular, Madrid, 1977.

<sup>6</sup> Cfr. F. Martín y J. C. Martín de la Hoz, *Historia de la Iglesia en España*, Palabra, Madrid, 2009, cap. XX: La iglesia y el primer franquismo.

<sup>7</sup> Sobre el pensamiento de Maritain y su no recepción en España, cfr. J. M. Burgos, *Para comprender a Jacques Maritain*, Mounier, Salamanca, 2006; J. R. Calo y D. Barcala, *El pensamiento de Jacques Maritain*, Pedagógicas, Madrid, 1987, y de la época, A. Aróstegui, *Una conjura española contra Maritain*, SEU, Granada, 1957.

tas de ello, la posibilidad de cultivar un grupo de discípulos que dieran impulso, fuerza y extensión a su proyecto. Dado el carácter innovador y moderado del pensamiento de Marías, fue otra oportunidad perdida de apostar por un pensamiento capaz de conjugar catolicismo y modernidad, lo que se echaría en falta de modo dramático en la Transición y en los años posteriores.

Un caso bastante similar es la no recepción del pensamiento de Ortega. Es cierto que nunca tuvo una vinculación intensa con el catolicismo, pero proponía un pensamiento moderado e innovador que hizo mucho bien a la España previa a la guerra y también habría podido contribuir al desarrollo cultural posterior. Ortega, sin embargo, recibió fuertes críticas a las que respondió Marías con detalle en *Ortega y tres antípodas*<sup>8</sup>:

¿Qué sentido tiene, pues, presentar la filosofía orteguiana como “peligrosa”, como “anticristiana”, como “incompatible con la religión”? Se comprendería perfectamente que así lo hicieran los enemigos de esta, los anticristianos. Pero ¿escritores cristianos, religiosos católicos? ¿No es esto incomprensible, más aún, peligroso? Pero, mejor que hablar de ello, prefiero citar unos párrafos de mi respuesta, en 8 de abril de 1948, a una carta de un ilustre español, el P. Ignacio Errandonea: “Hay algo de lo que me complace tener la ocasión de hablar con usted, persona tan inteligente y comprensiva. Y es lo que se refiere a mi maestro Ortega, y a mí en cuanto continuador de su filosofía. Del altísimo valor filosófico y de la inevitable influencia futura de la metafísica de Ortega yo no tengo la menor duda; y creo que mi conocimiento próximo de ella me da alguna autoridad para decirlo. Respecto a su significación, si prescindimos de lo personal –que en este caso me importa, como usted comprenderá, acaso más que a nadie– para atenernos a lo que es pura doctrina, no veo que conduzca a la menor heterodoxia. Al contrario, yo veo en ese punto de vista y en ese método una posibilidad muy fecunda para comprender las verdades del cristianismo, y otras personas, incluso algunos religiosos, me acompañan en este parecer. ¿Por qué esforzarse en interpretar peyorativamente lo que se puede ver, y con más verdad, desde otro punto de vista? ¿Por qué procurar que el prestigio y el triunfo –que creo inevitable– de esa filosofía, incluso fuera de España, sea esgrimido en su día como un tanto en contra del pensamiento cristiano, cuando esta significación sería totalmente ajena a su autor, nada grata para él y, por supuesto, menos aún para los quienes somos sus continuadores más próximos? Esa actitud, que indudablemente existe, me parece subordinada a intereses particulares de escuela o de orientación filosófica –infinitamente respetables, pero secundarios–, el interés superior del pensamiento cristiano en cuanto tal y lo que nunca puede entrar en colisión con él: la verdad”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> J. Marías, *Ortega y tres antípodas* (1950). *Obras completas IX, Revista de Occidente*, Madrid, 1982. Las antípodas eran Sánchez Villaseñor, Roig Gironella y el P. Iriarte.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.



Un contraejemplo lo encontramos en Italia. Con una base social bastante similar a la española: una masa católica muy amplia en convivencia con grupos significativos de tendencia anticlerical, los intelectuales católicos italianos, en seguimiento del papado a causa del “caso romano”, habían optado por una actitud de aislamiento durante décadas. Pero después de la Segunda Guerra Mundial invirtieron completamente su perspectiva, trabando contacto directo con todo el pensamiento europeo, entre ellos el católico (Maritain, Mounier, Guardini, etc.) y produciendo un pensamiento católico evolucionado. Por eso, el Concilio Vaticano II no produjo efectos tan dramáticos como en España y se ha conseguido mantener un nivel intelectual alto consiguiendo detener, o al menos ralentizar, el proceso de secularización.

### 3. EL TRAUMA CULTURAL DE LA TRANSICIÓN

Desde un punto de vista social, la Transición fue un proceso bastante modélico que permitió superar el trauma soterrado de las dos Españas y construir un espacio de convivencia único que, por el momento, se ha demostrado suficientemente válido a pesar de los problemas o defectos intrínsecos a todo proyecto humano. La influencia de la Iglesia en ese proceso, especialmente de la jerarquía, fue muy significativa al pasar en un tiempo relativamente breve de una legitimación sociocultural y religiosa del régimen franquista a una crítica bastante abierta en el marco de la renovación iniciada por el Concilio Vaticano II, que, al desmarcarse del Estado confesional, dejó en un inesperado fuera de juego al régimen: el catolicismo, al que apoyaba oficialmente, pedía oficialmente la supresión de ese apoyo oficial.

Este apoyo tuvo sus frutos en la estabilización de la sociedad española y en una superación de la identificación entre Iglesia y régimen de Franco —que había sido real durante varias décadas—, pero no logró cuajar en el aspecto cultural. Los intelectuales católicos españoles debieron afrontar en muy poco tiempo retos de una envergadura para la que no estaban suficientemente preparados. El concilio propuso un catolicismo no solo diverso sino en algunos aspectos contrarios al que se había vivido en España durante décadas. ¿Cómo y por qué había que pasar del Estado confesional al no confesional? El intenso debate interno que la Iglesia afrontó durante todo el siglo XX y que tuvo una de sus máximas expresiones en las notables dificultades que hubo que superar para llegar a la formulación de la *Dignitatis humanae*, el decreto sobre la libertad religiosa, se le presentó al católico español como un resultado ya cerrado y consolidado, que debía asumir aunque durante treinta años hubiese sido formado en las premisas





contrarias<sup>10</sup>. La confusión posconciliar arrojó aceite sobre el fuego al dar a entender que, en este marco de renovación —el famoso *aggiornamento*—, todo cambio era factible. Y el desconcierto se incrementó aún más por la irrupción masiva del inmenso caudal ideológico que el franquismo había logrado detener de una manera más o menos eficaz durante décadas. Marxismo, socialismo, existencialismo, personalismo, todo el pensamiento del siglo XIX y del XX, las nuevas corrientes estéticas y la cinematografía sin censuras anegaron como marea incontenible el suelo español sometido a una sequía de décadas, enriqueciendo enormemente el panorama cultural y permitiendo que España se equipara al resto de los países europeos. Pero, por lo que se refiere al catolicismo, las consecuencias fueron fundamentalmente negativas. La mayor parte de esa cultura era no-cristiana o abiertamente anticristiana, y los intelectuales católicos no estaban en absoluto preparados para detenerla o encauzarla, ya que muy pocos conocían realmente ese pensamiento de primera mano o tenían alternativas de peso.

La conjunción de estos elementos propició la derrota cultural del catolicismo. Los intelectuales de corte más tradicionalista se vieron desbordados desde dentro por la posición de la Iglesia expresada en el Concilio Vaticano II. Debían revisar sus estructuras conceptuales si querían adaptarse al mensaje del concilio, proceso ciertamente doloroso y, en ocasiones, prácticamente imposible. No es fácil cambiar la estructura mental a determinadas edades. Y las nuevas generaciones se encontraron ante un panorama enormemente confuso, que se modificaba a ritmo vertiginoso y sin maestros de referencia. Por eso no es de extrañar que grupos importantes de jóvenes intelectuales católicos, arrastrados por la corriente del cambio, acabaran fuera del catolicismo<sup>11</sup>. Si a la fuerte debilita-

<sup>10</sup> “El objeto real de la Declaración (*Dignitatis humanae*) era sencillamente poner a la Iglesia al mismo nivel de la conciencia común de la humanidad civilizada, que ha aceptado ya el principio y la institución legal de la libertad religiosa” (J. C. Murray, *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la iglesia sobre la libertad religiosa*, en *La libertad religiosa. Declaración “Dignitatis humanae personae”*, en J. Hamer e Y. Congar (eds.), Taurus, Madrid, 1969, p. 143). Murray, experto en el concilio, fue el máximo inspirador de este texto que debía hacer las cuentas con declaraciones papales de este tenor: “Como consecuencia de esta idea absolutamente falsa del gobierno social, no dudan en favorecer esta opinión errónea, la más fatal posible para la Iglesia católica y para la salvación de las almas, y que nuestro predecesor de feliz memoria, Gregorio XVI, llamaba delirio, a saber, que la libertad de conciencia y de cultos es un derecho propio de cada hombre; que debe ser proclamado y garantizado en todo Estado bien constituido; y que los ciudadanos tienen derecho a la plena libertad de manifestar alta y públicamente sus opiniones, cualesquiera que sean por medio de la palabra, la impresa u otra cualquiera, sin que la autoridad eclesiástica o civil pueda reprimirla” (Pío IX, Encíclica *Quanta cura*, 8-XII-1864). El decreto *Dignitatis humanae* afirmó solemnemente: “Este Concilio declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa” (n. 2).

<sup>11</sup> Gregorio Peces Barba y Rodríguez Aramberri, por ejemplo, fueron dirigentes de la UJDC (Unión de Juventudes Demócrata Cristinas), e ingresarían en el PSOE y en la Liga Comunista Revolucionaria (troskista), respectivamente. También se puede mencionar a José Luis Cebrían, la corriente *Cristianos por el socialismo*, con un decidido corte marxista, dirigentes sindicales cristianos que acabaron identificándose ideológicamente con CC. OO., etc. Díaz-Salazar, *op. cit.*, ofrece un tratamiento muy detallado del cristianismo de izquierdas durante la época de la transición.



ción de la intelectualidad católica sumamos el potenciamiento de la cultura no-católica o anticatólica soterrada durante la dictadura, pero que veía llegar por fin su momento, podemos entender por qué en el espacio de pocos años se consumó una inversión radical en el panorama cultural español (aunque no todavía del social) que pasó del predominio de las instancias católicas al de las instancias no católicas o anticatólicas.

#### 4. LA RADICALIZACIÓN DEL PLURALISMO Y LA SECULARIZACIÓN FORZADA

La derrota cultural de la Transición ha tenido consecuencias muy graves en la evolución del catolicismo en España. La sociedad de la transición era mayoritariamente católica, pero el influjo constante y efectivo de la mayoría cultural no católica ha puesto en marcha procesos laicistas de largo alcance e intensidad. Es posible distinguir tres factores en este fenómeno. El primero es la tendencia global de la sociedad europea, a la que España no ha podido sustraerse. Como Benedicto XVI ha señalado en repetidas ocasiones, nos encontramos en un periodo de intensa secularización acompañado de un fuerte relativismo. Sin embargo, esa tendencia se ha agravado en España por un factor mucho menos presente en otras naciones: la voluntad decidida de secularización por parte de los gobiernos de orientación izquierdista. Felipe González y, todavía más, Rodríguez Zapatero, revitalizando los peores impulsos antirreligiosos de la Ilustración<sup>12</sup>, han elaborado programas ideológicos muy precisos para forzar una aguda secularización que la sociedad española no demandaba. Basta mencionar, limitándonos a tiempos muy recientes, la ley de ampliación del aborto, la adopción de niños por parejas homosexuales o la del divorcio exprés. En ninguno de estos casos había una demanda social consistente, pero han sido impulsadas con decisión desde un poder que ha ignorado (o despreciado) la oposición explícita de cientos de miles de ciudadanos.

El tercer factor es la incapacidad de la cultura católica para hacer frente a este proyecto secularizador. Del mismo modo que el PSOE no ha mostrado ninguna timidez ideológica, el Partido Popular, por el contrario, ha tendido a centrarse en aspectos socioeconómicos dejando de lado los culturales o educativos. Sería demasiado tentador concluir que el problema, por tanto, está en este partido. En realidad, el problema es mucho más profundo y global, y la timidez cultural del Partido Popular no es más que una de sus múltiples manifestaciones. La raíz del problema se encuentra en ese déficit de cultura que impide dar una forma atractiva a los proyectos y conseguir para ellos el apoyo de reconocidos intelectuales.

<sup>12</sup> Cfr. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Alianza, Madrid, 2001; E. M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Tecnos, Madrid, 1979.



Es cierto que, como reacción a esta ideologización forzada, han aparecido numerosas iniciativas que están intentando contrarrestar esta tendencia, pero parece claro que su capacidad de impacto cultural es todavía muy limitada. Pensemos, por ejemplo, en la exigua trascendencia de las grandes manifestaciones organizadas por el Foro de la Familia. Es un hecho sumamente positivo haber logrado concentraciones populares de esa magnitud, pero el efecto mediático debería haber sido muchísimo mayor. Basta pensar en las manifestaciones del “No a la guerra”, incomparablemente menores en cuanto al número de participantes, pero mucho más efectivas desde un punto de vista político. Los medios tienen bastante que ver con ello. Los miembros de este colectivo, en general, se sienten mucho más cercanos al segundo tipo de manifestación y, por eso, le dan de manera natural más cobertura. La manifestación por la familia es noticia un día. No puede dejar de serlo dada su magnitud, pero rápidamente desaparece de la agenda para no regresar<sup>13</sup>.

## 5. UNA NUEVA SITUACIÓN PARA EL CATOLICISMO

El resultado global de este complejo proceso es una nueva situación para el catolicismo, que ha pasado de ser la institución configuradora de la sociedad a un grupo social específico, el mayoritario, pero ya no el decisivo. Los católicos españoles han debido pues afrontar, en un espacio de tiempo relativamente breve, el paso desde una posición dominante, en la que no debían esforzarse por configurar ningún espacio social, porque venía dado automáticamente desde arriba, a una posición mucho más débil en la que incluso hechos tan naturales como el matrimonio entre hombre y mujer deben ser justificados. En cierto sentido, como han señalado Berger *et al.*, este no es más que un hecho inevitable de la instauración de un régimen democrático: la pluralización de los mundos de vida social. “Ser humano significa vivir en un mundo, es decir, vivir en una realidad que está ordenada y da sentido a la vida (...). La situación típica de los individuos en una sociedad moderna (consiste en que) distintos sectores de su vida cotidiana les ponen en relación con mundos de significación y de experiencia muy distintos y a menudo profundamente discrepantes”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> No cabe ignorar, de todos modos, la complejidad de estos procesos, que requerirían análisis mucho más detallados. Juan Pablo II manifestó en repetidas ocasiones su oposición a la guerra de Irak, pero esa opinión nunca encontró acogida en el grupo impulsor de este movimiento.

<sup>14</sup> P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979, pp. 63-64.



Las diversas instancias católicas se han tomado su tiempo en asumir este cambio, pero la radicalización de los cambios sociales lo ha acabado imponiendo. Si, durante bastante tiempo, por ejemplo, se siguió insistiendo en la importancia de la familia, pero dando por supuesto qué se entendía por familia, hoy en día ya se es plenamente consciente de que esa actitud es insuficiente. La difusión de los diferentes modelos de familia ha traído como consecuencia que se deba primero indicar de qué tipo de familia se está hablando y, después, que haya que justificar antropológicamente la propia perspectiva<sup>15</sup>.

Este tipo de cambios no suponen necesariamente una mera extensión del relativismo, como a veces se suele pensar de manera un poco ingenua o superficial. Como ha señalado Díaz-Salazar, “el pluralismo moral con fundamentos y el relativismo-permisivismo son dos realidades totalmente diferentes que no siempre son distinguidas”<sup>16</sup>. Que haya un cambio de valores que no se corresponda con los cristianos no implica necesariamente un relativismo, a menos que se postule un nihilismo en el que “todo vale”<sup>17</sup>, pero si se proponen comportamientos justificados por argumentaciones consistentes, habría que tener cuidado en etiquetarlos demasiado rápidamente como relativismo. El laicismo excluyente, es decir, el que afirma que su visión del mundo es la única que tiene derecho a un reconocimiento público es sin lugar a dudas rechazable, pero el laicismo incluyente, que intenta modificar los sistemas de valores según su visión del mundo, al mismo tiempo que respeta las visiones del mundo de los demás actores sociales, es, simplemente, uno de los elementos naturales en la democracia<sup>18</sup>.

En este marco, tan distinto del que existía en España hace unas pocas décadas –o incluso menos–, Díaz Salazar considera que existen tres opciones para la configuración de la institución católica:

- 1) asumir la pluralización de los mundos de la vida social y la diversidad de universos simbólicos, y difundir dentro de ellos su mensaje como un grupo social específico más, sin buscar el amparo estatal ni pretender imponer al resto de la población la moral propia (...); 2) rechazar la sociedad laica y construir una microsociedad, una reserva de tipo sectorio o un espacio sociocultural propio –grande o pequeño– donde poder vivir su propia

<sup>15</sup> Cfr. J. M. Burgos, *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid, 2005.

<sup>16</sup> Cfr. R. Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española*, cit., p. 288.

<sup>17</sup> Cfr. M. Borghesi, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro, Madrid, 2005.

<sup>18</sup> En este sentido, si bien el catolicismo no debe renunciar a la autoconciencia de posesión de la verdad por lo que se refiere a los elementos centrales del dogma revelado, debe ser consciente al exponer su posición que, en el marco de un sistema democrático, se trata solo de “su” visión particular, pues hay otras. Esta actitud, por otro lado, acaba siendo mucho más eficaz, puesto que, al conectar con la sensibilidad contemporánea, es acogida inicialmente de mucho mejor grado que un discurso que remarca ostensiblemente esa autoconciencia de posesión de la verdad.



identidad dentro de un conjunto social que se configura de espaldas o antagónicamente a las convicciones de la institución católica; 3) actuar como grupo de presión ético-política de inspiración religiosa para lograr que los gobiernos legislen según la Verdad objetiva que está depositada en la institución católica y es interpretada correctamente por su autoridad jerárquica. Articular cultural, social y políticamente a los católicos para que su mayoría relativa en la sociedad se traduzca en mayoría política o en grupo condicionante del acceso al poder de uno u otro partido<sup>19</sup>.

Según este sociólogo, el comportamiento de la Iglesia católica oscila hoy entre las posiciones 2 y 3, si bien la deseable sería la primera: la asunción de la pluralización de los mundos de la vida social. Mi diagnóstico es ligeramente diferente. Señalaría ante todo que el modelo 1 presenta cierta ambigüedad. Es cierto que, en democracia, se debe partir de la asunción de la pluralidad de los mundos de la vida social, pero ¿esto implica una neutralidad ante esos mundos?; y, en segundo lugar, ¿implica una autolimitación a la hora de intentar que la propia visión modele la sociedad? No creo que esto deba ser así y, desde luego, tampoco creo que sea la actitud de otros grupos sociales. ¿Acaso no utiliza el lobby homosexual todos los medios a su alcance para imponer legislativamente su cosmovisión? En mi opinión, el catolicismo español ha aceptado sin particulares traumas el pluralismo democrático, es decir, la opción 1, pero eso no significa que deba optar por una especie de neutralidad ideológica, al menos en puntos clave<sup>20</sup>. En otros términos, no creo que la actitud primera y la tercera sean incompatibles.

Por eso está plenamente justificado que el mundo católico opte por la posición tres, es decir, por constituirse en un grupo de presión ético-político que intente configurar la sociedad según sus ideales. Mientras esto se realice a través de métodos democráticos y respetando las posiciones diversas, tal actitud no tiene nada de reprochable, sino que se corresponde plenamente con las reglas del juego democrático que están precisamente para eso, para no imponer dictatorialmente ninguna cosmovisión, sino para hacer posible que la sociedad se dé a sí misma sus propias leyes a través de unos procesos aceptados por todos<sup>21</sup>. Y esos procesos no solo admiten sino que necesitan el esfuerzo de cada colectivo de proponer y fomentar su propia visión mediante acciones culturales, de lobby, argumentativas, etc. La Iglesia –dentro de un marco plural, pues no todos los temas

<sup>19</sup> Cfr. R. Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española*, cit., p. 299.

<sup>20</sup> Un discurso más fino debería discernir niveles de actuación, cosa que, por otra parte, ya está asumido en la filosofía política clásica. No tiene la misma trascendencia la ley del aborto que el uso de los contraceptivos.

<sup>21</sup> La filosofía política de Maritain como sistema articulador del cristianismo, la democracia y los valores sigue siendo imprescindible en este punto, aunque no definitiva (cfr. sobre todo *El hombre y el Estado*). Su posición, por otro lado, es compatible con el moderado laicismo incluyente que postulan en sus últimas obras Habermas y Rawls. Cfr. J. Habermas, *J. Ratzinger, Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006; J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2005.



pueden ni deben ser vistos del mismo modo por todos los católicos— tiene el derecho y la obligación de cumplir ese rol social.

La actitud realmente negativa es la segunda: el aislamiento. Y aquí me parece que Díaz-Salazar tiene parte de razón cuando señala que hay grupos de católicos que están optando por esta vía. Es un camino especialmente atractivo para los católicos más tradicionales que se sienten particularmente lejos de un mundo fragmentado que ofrece visiones plurales muchas de las cuales se oponen significativamente a la suya. Ante esa situación, la añoranza de una época en la que la propia cosmovisión configuraba pacíficamente el simbolismo social puede suscitar la tentación de refugiarse en un gueto —que ahora puede ser muy grande— en el que esa cosmovisión es asumida de manera pacífica por todos sus componentes<sup>22</sup>. Sin embargo, a largo plazo, es ciertamente una actitud suicida, pues el gueto o reserva irá disminuyendo de tamaño inexorablemente. Creo también que es una actitud injustificada que con frecuencia implica un notable desconocimiento de la historia y, en particular, de la historia de la Iglesia. Los periodos de paz absoluta han sido inexistentes, incluso en las primeras épocas del cristianismo o en la cristiandad medieval. Siempre ha habido problemas y, con harta frecuencia, mucho mayores que los actuales. Pensemos en San Agustín presenciando la caída del Imperio Romano... Sinceramente, no creo que Zapatero dé para tanto, por lo que hay que abandonar las actitudes apocalípticas y autolesivas. Si bien el proceso de secularización ha avanzado en España de manera sustancial, hay una inmensa proporción de la población que todavía es realmente católica.

Existe, sin embargo, un modo *inconsciente* de integrarse en la segunda actitud: centrar el esfuerzo de influencia ideológica exclusivamente en el propio grupo, olvidando la masa social mayoritaria. Esta tendencia se justifica porque el gradiente ideológico entre los grupos cristianos y la sociedad abierta se hace cada vez mayor, lo que significa que la educación cristiana de las nuevas generaciones resulta cada vez más costosa: requiere una dedicación intensa y extensa por parte de los padres, de la parroquia, quizá la elección de un colegio de pago o concertado, lo que implica a su vez un esfuerzo económico suplementario, etc. Todos estos esfuerzos son ciertamente loables y, probablemente, imprescindibles, pero si el *main stream* cultural sigue alejándose del catolicismo y no se invierten esfuerzos similares o mayores en cambiar esta tendencia: ¿no se está sucumbiendo a una visión cortoplacista que será cada vez más difícil de sustentar? El gradiente cultural seguirá incrementándose al igual que el esfuerzo necesario para colmarlo y, a pesar de ello, cuando los jóvenes educados en ese ambiente protegido se integren en la sociedad abierta es bastante posible que toda la educación previa recibida no sea suficiente para

<sup>22</sup> Es también la propuesta de A. McIntyre, en *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992, y en *After virtue*.

mantener una identidad católica consistente en un marco social que ignora o rechaza el catolicismo.

## 6. LÍNEAS DE ACTUACIÓN

Pasemos ya al último epígrafe: ¿Cómo debería responder el catolicismo español a los retos que plantea la hora presente? Voy a proponer cinco líneas de actuación, comenzando por la que me parece más decisiva, si bien sus frutos se pueden sentir más a largo plazo.

### 6.1. *La plena asunción intelectual del Concilio Vaticano II, es decir, la asunción crítica de la modernidad*

Este punto me parece central en la configuración de un catolicismo español moderno capaz de competir de igual a igual con otras corrientes culturales y ofrecer a la masa social española cristiana, que es amplia, una cultura a la altura de las vivencias y convicciones de muchos. Podría parecer casi ofensivo afirmar que en España necesitamos asimilar el Concilio Vaticano II, pero estimo que esta es una necesidad imperativa desde un punto de vista intelectual. El concilio se ha asumido a nivel social e institucional (cuya formalización es el nuevo Concordato), pero no creo que sus presupuestos intelectuales se hayan asimilado con la profundidad suficiente, al igual que el desarrollo del magisterio conciliar elaborado por Juan Pablo II<sup>23</sup>.

Las razones ya se han apuntado. España estuvo al margen del proceso intelectual que condujo al Concilio Vaticano II y tuvo que hacer las cuentas con el resultado final de manera apresurada y, por lo tanto, atropellada. Las novedades conciliares aparecieron como un dato cerrado, que había que asumir y que se asumió —dada nuestra positiva tendencia a la ortodoxia—, pero sin llevar a cabo una reflexión profunda acerca de las razones que lo apoyaban y justificaban. Por eso, lo que sucede actualmente es que si bien se aceptan las tesis conciliares, no están internamente conectadas con los presupuestos intelectuales de bastantes cristianos, que siguen siendo mucho más tradicionales. Y este

<sup>23</sup> Llama mucho la atención, por ejemplo, la escasísima reflexión científica que se ha realizado en España sobre la filosofía, la teología y el magisterio de Juan Pablo II. Los congresos sobre el tema se pueden contar con los dedos de una mano. La apologética de primera mano no es suficiente para resolver de manera radical los problemas doctrinales.



desajuste impide un desarrollo cultural efectivo porque no hay fundamentos sobre los que construir con solidez.

En otros términos, el catolicismo social español no ha hecho las cuentas de una manera satisfactoria con la modernidad –que es lo que pretendió el Concilio Vaticano II, aunque no solo– y, por eso, muchos católicos no raramente se sienten hoy en día como “en tierra hostil”, instalados en un mundo que no consideran suyo pero en el que tienen que vivir mal que les pese. Lo que el Concilio Vaticano II y Juan Pablo II quisieron mostrar es que –sin caer en un “buenismo” que todo lo considera aceptable– la sociedad contemporánea no solo posee valores positivos, sino que, además, esos valores están intrínsecamente ligados a los principios cristianos. Los derechos humanos, la democracia, la primacía de la libertad o el pluralismo no son realidades que haya que tolerar por motivos estratégicos (es “lo que hay” y hay que convivir con ello), sino los presupuestos de un marco excepcionalmente positivo para ejercitar en libertad y de modo respetuoso las propias convicciones<sup>24</sup>. La asimilación profunda de las premisas intelectuales que condujeron a este resultado, y que pueden identificarse con las discusiones de las que surgieron la *Gaudium et spes* y la *Dignitatis humanae*, es la base imprescindible del posible impacto cultural futuro de la intelectualidad católica española. Los otros caminos, es decir, la persistencia en un tradicionalismo más o menos moderado, que el radicalismo ideológico del Gobierno actual puede incluso hacer aparecer como justificado y razonable, conducen sin ninguna duda a la reserva cultural y, más tarde, a la social.

## 6.2. La actuación en los mecanismos de socialización contemporánea

La segunda línea de actuación sugiere la necesidad de adquirir mayor conciencia del cambio estructural en los procesos de socialización y de sus consecuencias. Hace algunas décadas, la familia y la escuela configuraban una dualidad decisiva que permitía que personas formadas en ese ámbito fueran capaces de mantener esa identidad cultural y religiosa a lo largo de toda su vida. Pero, hoy en día, esto no es así. En primer lugar, porque aislar esos sistemas de socialización del sistema principal que actúa a través de los medios de comunicación es algo imposible para la gran mayoría de las familias. Supone la selección de un tipo de colegios que no es siempre económicamente factible y un esfuerzo de educación tan intenso que no todos pueden ni quieren realizar. ¿Cómo aislar de Internet, la publicidad, las redes sociales, las películas o las canciones a las nue-

<sup>24</sup> Tema diverso es que la propuesta civil de esos valores se haya hecho inicialmente desde presupuestos ilustrados. Para entender este punto sigo considerando imprescindible el análisis que Jacques Maritain realiza en *Humanismo integral*.



vas generaciones? Es sencillamente imposible en términos sociales, aunque en algunos casos esporádicos se pueda conseguir. Además, incluso en estos casos, no está para nada asegurado que la identidad forjada con tanto esfuerzo se vaya a mantener en el futuro.

La conciencia cada vez más clara de este problema por parte de diversas instituciones católicas ha llevado a un esfuerzo cada vez más ímprobo para mejorar la educación familiar y promover la creación de colegios con un ideario acorde con los principios católicos. Estos esfuerzos son, sin duda, loables. Pero ¿se realiza un esfuerzo paralelo en el ámbito cultural que es probablemente, hoy en día, el principal socializador? Sin duda que no, y esta actitud, a mi juicio, es tremendamente peligrosa a corto y a largo plazo. Si en la música que se transmite a través de los mp3, en las películas que los adolescentes (y los no adolescentes) visualizan, en los nuevos edificios que se construyen, en las instalaciones de los artistas, en los mensajes publicitarios, en la nueva poesía o en las novelas de consumo no está de un modo u otro presente el catolicismo, el proceso secularizador avanzará de modo imparable.

### 6.3. *Normalización cultural del catolicismo*

Esta presencia cultural, por otra parte, no tiene por qué ser ostentosa, un rasgo que choca con la mentalidad contemporánea y que, sin embargo, puede resultar atractivo para la idiosincrasia española, algo dada a los extremos. No se trata de hacer música religiosa, películas sobre santos, dedicarse a construir iglesias modernas o hacer publicidad de ejercicios espirituales. Entiéndaseme, no es que todo esto esté mal; puede estar muy bien, pero siendo muy conscientes de que el ciudadano medio no solo no vive de hecho —con más motivo en una cultura secularizada—, sino que ni siquiera es bueno que viva de una cultura expresamente religiosa. La religión es una parte de la vida, decisiva, pero no lo es todo y, por eso, no puede ser omnipresente porque entonces genera rechazo al subsumir los demás niveles vitales y empobrecerlos.

Por eso, cuando para contrarrestar la tendencia secularizadora se promueven manifestaciones religiosas externas y públicas: procesiones, misas, etc., hay que ser muy conscientes de que estas no pueden constituir el núcleo principal de la presencia católica en la sociedad, ya que siempre se configuran como excepciones a la vida cotidiana. La constatación pública del hecho cristiano supone un rechazo explícito, fáctico y oportuno del laicismo excluyente. Por eso resulta positiva y necesaria. Pero si no viene acompañada por una presencia cotidiana y amable del hecho religioso sus efectos pueden ser muy



limitados: los de una tormenta de verano, que llama mucho la atención pero apenas humedece el suelo<sup>25</sup>.

En ese sentido, creo que hay que apostar prioritariamente por una presencia normalizada del catolicismo, es decir, por una presencia sutil de elementos católicos en los diversos sectores de la cultura: la pintura, la fotografía, la publicidad, los periódicos, las novelas, etc. Solo si esto se logra, el catolicismo se convertirá en un hecho cultural normal, y los valores que incorpora se integrarán en los medios de configuración social ordinarios de nuestra época.

#### 6.4. *Las condiciones de la creatividad*

Para ello, y abordo el cuarto punto, resultan imprescindibles los creativos intelectualmente comprometidos con la perspectiva católica. Ello no quiere decir, de acuerdo con el punto anterior, que tengan que hacer música religiosa o pintura sagrada, aunque tampoco que no tengan que hacerla. Lo que significa es que los procesos creativos de estos artistas tienen que estar vinculados vital e intelectualmente con el catolicismo; de otro modo, sus creaciones serán simplemente no-cristianas o, en el peor de los casos, anticristianas (si, por ejemplo, resulta necesario para congraciarse con determinadas élites). Pero si un artista es vital e intelectualmente cristiano, el arte que genere también lo será, sin que por ello necesite ser específicamente religioso. Los dos adjetivos son importantes. Si el cristianismo no forma parte de la configuración vital, nunca aparecerá en la obra de arte, que siempre supone una expresión de las vivencias del sujeto; del mismo modo, si la vivencia no está acompañada de reflexión sobre la propia experiencia cristiana, será difícil, aunque no imposible, que la forma estética que adopte sea poderosa. No me parece arriesgado afirmar que la mejor obra en lengua española, *El Quijote*, es el mejor ejemplo de ello. El profundo cristianismo vital e intelectual de Cervantes se transmitió de manera inseparable a su obra, configurando una novela no religiosa pero con una capacidad enorme de transmitir la sintonía católica, el mundo vital cristiano tal como lo concebimos los españoles.

Hoy, desafortunadamente, no abundan los católicos creativos. Intentar descifrar las causas de este problema merecería, por sí solo, un congreso entero, pero me voy a permitir apuntar dos. Una de ellas ya la he mencionado. La historia cultural española de la posguerra se ha realizado en contra de la mayoría del estamento creativo y, en la medida

<sup>25</sup> Esto es válido incluso para hechos tan extraordinarios como los viajes de los pontífices. En particular, el tremendo impacto mediático y social de los viajes a España de Juan Pablo II no logró cambiar la tendencia secularizadora. Con toda su fuerza, no dejan de ser hechos aislados que no afectan a la marcha global del país.



en que esa posguerra ha sido oficialmente católica, se ha generado una enemistad todavía no superada. La segunda conecta en parte con el primer punto –la asunción crítica de la modernidad– y con un problema estructural del catolicismo: la necesidad de dar una orientación explícita a sus seguidores. El catolicismo sostiene una visión muy determinada de la existencia, con el añadido de que cree que esa visión no cambia esencialmente con el tiempo: el dogma católico no es intrínsecamente modificable. Esta música, en verdad, no resulta muy agradable para los oídos de los creativos, a los que su impulso interior los conduce de manera espontánea a rechazar los controles, las normas y las imposiciones externas. Por eso, es fácil que se establezca un conflicto entre Iglesia católica y creatividad, si bien no es inevitable.

Para eludirlo resultan necesarias al menos dos condiciones. La primera, imprescindible, es que el creativo católico internalice sus convicciones. Si lo logra, el problema desaparece en su misma raíz, ya que el proceso artístico, como expresión de la propia subjetividad, incluye en su propio desarrollo la expresión de la experiencia cristiana. Es el caso de Cervantes. El cristianismo, en este caso, alimenta la propia expresión artística. Sin embargo, si el cristianismo no está internalizado, entonces o bien no afectará al proceso creativo o bien puede aparecer como un obstáculo que se debe sortear: porque problematiza expresar determinadas convicciones, imágenes, etc.

La segunda es que la necesaria orientación de principios que debe dar el catolicismo en sus diferentes niveles no se transforme en un intervencionismo o dirigismo del proceso creativo en sus diversas fases –formación, creación– según los criterios que alguien, en un determinado nivel de decisión externo, establece como correctos. Esta actitud es especialmente perniciosa para la creación cuando quien interviene en ese tipo de decisiones no posee la altura intelectual o la sensibilidad artística adecuada, ya que el creador se enfrenta entonces a una serie de observaciones que no solo bloquean su desarrollo, sino que ni siquiera resultan mínimamente justificadas. Los problemas personales y de conciencia que de aquí se pueden derivar generalmente concluyen de forma negativa: o agotando el proceso creativo (o directamente agotando al creativo) o generando, por contraposición, personalidades que deciden saltarse todas las reglas y abandonar el catolicismo. Es un tema complejo pero, a mi juicio, bastante decisivo, sobre todo si, como he dicho al principio, el núcleo del que debe partir el potenciamiento de la cultura española es una asunción crítica de la modernidad que supere trasnochados tradicionalismos. Si quien está al cargo de estos procesos no tiene ni el equilibrio ni el conocimiento suficientes para realizar con altura intelectual esa transición, puede bloquear el paso a las siguientes generaciones, persistiendo en la formación en unos conceptos que, según su perspectiva limitada, son la visión realmente correcta cuando, lo que está haciendo es fomentar, a largo e incluso a corto plazo, el guetismo cultural católico.



### 6.5. *El conocimiento y difusión de lo propio*

El quinto y último punto que voy a proponer es más fácil de implementar: el conocimiento y la difusión de la propia cultura. Que el cristianismo no es incompatible con la creatividad no es algo que haya que demostrar. Basta con acudir a cualquier museo. Pero esta tesis también sirve para la cultura contemporánea. Existen muchos creativos de inspiración cristiana, de alto nivel, que han vivido, trabajado y creado a lo largo de los últimos siglos. Algunos de ellos, como Chesterton, Tolkien, C. S. Lewis o Newman, han logrado un amplio reconocimiento, con efectos indudablemente beneficiosos, pero el abanico necesita ser ampliado. Hay muchos otros –de igual entidad– que la opinión pública católica desconoce y no difunde de manera adecuada.

Puesto que este congreso está organizado por la Asociación Española de Personalismo, me voy a referir a esta corriente filosófica, la mayoría de ella compuesta por cristianos practicantes (Mounier, Marías, Nédoncelle y Guardini), varios de ellos conversos (Marcel, von Hildebrand, Maritain) y otros de ellos santos o en proceso de beatificación (Stein o Wojtyła)<sup>26</sup>. ¿Cuál es el conocimiento y la difusión del pensamiento de estos autores en España? Si bien hay que constatar con alegría que ha mejorado mucho en los últimos quince años, todavía es bastante escaso, incluso si atendemos la figura gigantesca de Juan Pablo II. Su filosofía personalista y su teología del cuerpo son relativamente desconocidas y, desde luego, no han sido asimiladas por la mayoría de los cristianos españoles. Es más, hace cinco años, sus dos principales obras filosóficas, *Amor y responsabilidad* y *Persona y acción*, no podían encontrarse en las librerías españolas por la sencilla razón de que estaban descatalogadas. El dato, sin duda, exige una reflexión.

Por otro lado, este tipo de filósofos y teólogos son justamente los más necesarios para la cultura española contemporánea porque han efectuado ya la síntesis tan necesaria entre cristianismo y modernidad. De hecho, muchos de ellos contribuyeron de formas diversas a la realización o incluso a la redacción de los documentos del Concilio Vaticano II. Existe pues, un punto de partida sólido y avanzado, particularmente en el campo de la antropología, para configurar ese cristianismo ortodoxo pero moderno imprescindible en un nuevo estadio de la cultura católica en España. Este dato no va a ahorrar nada del duro y difícil trabajo necesario para resolver el grave conjunto de problemas de orden histórico y conceptual que se han apuntado previamente, pero sí que nos permite

<sup>26</sup> Cfr. J. M. Burgos, *El personalismo* (2.ª ed.), Palabra, Madrid, 2004, y para la antropología subyacente, J. M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (4.ª ed.), Palabra, Madrid, 2009. Cfr. también A. Rigobello, *Il personalismo*, Città Nuova, Roma, 1978; C. Díaz, *Qué es el personalismo comunitario*, Mounier, Salamanca, 2002; *Treinta nombres del personalismo*, Mounier, Salamanca, 2002; C. Bartnik, *Personalism*, KUL, Lublin, 1996; *Studies in personalist system*, KUL, Lublin, 2006; A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Pedagógicas, Madrid, 1985.



concluir nuestras reflexiones con dos afirmaciones muy positivas y esperanzadoras: ese cristianismo moderno y equilibrado es posible y, de hecho, ya está realizado en gran medida en el ámbito, tan decisivo actualmente, de la antropología.



